



Membaca Kodrat Perempuan Dalam Perspektif Qadā' dan Qadar M. Syaḥrūr

Fasjud Syukroni

fasjud.syukroni14@mhs.uinjkt.ac.id

Abstrak: *Pemahaman agama yang terkait perempuan dalam al-Qur'an dan Hadis cenderung bias dan misoginis oleh sebagian orang. Hal tersebut telah dianggap wajar dan sesuai dengan alasan sudah kodratnya, sudah menjadi ketentuan 'ilmu Allah yang azali, bahwa sosok perempuan sebagai 'makhluk kedua' setelah laki-laki. Bias gender tersebut menjadi masyhur dan tidak ditempatkan pada kajian kritis. Dari sini penulis ingin menarik dan mendiskusikan wacana kodrat perempuan ke dalam pemikiran konsepsi qadā' dan qadar M. Syaḥrūr (lahir 1938 M.). Data-data tersebut dianalisa dengan menggunakan perspektif gender. Signifikansi kajian ini adalah untuk menunjukkan bahwa kodrat atau takdir (qadar) tidak berhubungan bahkan tidak mengatur status sosial perempuan menjadi makhluk kedua setelah laki-laki, sehingga perempuan menjadi stereotipe negatif. Oleh karenanya, teks-teks agama (al-Qur'an dan Hadis) yang bernuansa bias gender harus didudukkan pada kajian kritis. Seperti, perempuan adalah makhluk lemah, tidak cerdas, kurang akalnyanya, mayoritas penghuni neraka, hanya mengandalkan emosi dan rasa, tidak pantas menjadi pemimpin, karena akan terjadi keruntuhan dan ketidakkemajuan, dan lain-lain. Sikap yang benar adalah, fenomena seperti ketidakkemajuan, kemajuan, kekalahan, kemenangan, kebodohan dan kecerdasan adalah ketentuan umum di Laūḥ Mahfūz dengan tidak menunjuk pada subjek tertentu. Sehingga, QS. al-Hadid: 22 harus dipahami demikian.*

Kata Kunci: *M. Syaḥrūr, qadā', qadar, perempuan, kesetaraan, keadilan, dan bias gender.*

Pendahuluan

Kajian tentang kesetaraan gender saat ini sudah menjadi isu populis, namun, pandangan stereotipe terhadap perempuan masih sering dihubungkan dengan norma agama, dengan dalih kodrat. Meski dalam dekade terakhir ini tampaknya norma kultural cenderung 'merdeka' dari pengaruh 'doktrin' agama. Sebagai imbas dari lahirnya gerakan feminisme pada akhir abad

kesembilanbelas, yaitu suatu gerakan yang berupaya membebaskan diri dari kungkungan agama guna mencapai berbagai kemajuan.¹

Yang melatarbelakangi adanya stigma negatif terhadap perempuan, di antaranya adalah konstruksi budaya di berbagai wilayah dunia yang telah mentradisi. Misalnya, dalam sejarah Yunani perempuan dikurung di istana, diperjualbelikan, berada di bawah kekuasaan suami, tidak memiliki hak-hak sipil, dan tidak dapat waris. Di Romawi, perempuan sepenuhnya di bawah kekuasaan ayahnya, kemudian suaminya jika telah menikah, yang berlangsung sampai abad 6 M. Di Cina kuno, ada suatu anggapan bahwa ular, racun, dan api tidaklah lebih jahat daripada perempuan, kemudian di Cina kuno juga terdapat sebuah tradisi yang tidak habis pikir, yaitu seorang istri harus dibakar hidup-hidup pada saat mayat suaminya dibakar, yang berakhir pada abad ke-17 M. Selain itu, nada *pejorative* terhadap perempuan juga terdapat dalam ajaran-ajaran agama seperti Yahudi, yang menganggap perempuan sebagai *khadim* atau pelayan, dan ayah berhak menjual anak perempuannya yang masih dibawah umur, serta tidak mendapat waris. Dengan model yang sama, agama Nasrani menganggap penciptaan perempuan adalah sebagai senjata iblis untuk menyesatkan manusia, perempuan tidak mempunyai ruh yang suci (abad 5), dan diciptakan untuk melayani laki-laki (abad 6).²

Peran gender (*gender role*) sebagai ketentuan sosial oleh masyarakat diyakini sebagai sebuah kodrat menyebabkan ketimpangan sosial, yang bersumber dari perbedaan peran gender dan ini sangat merugikan. Ketidakadilan gender menyebabkan perlakuan sosial sebagai berikut: penempatan perempuan pada subordinasi, marginalisasi perempuan, stereotype terhadap perempuan, *double burden* (beban kerja yang tidak proporsional), dan *violence* terhadap perempuan.³

Oleh karenanya, perlu menimbang kodrat perempuan dalam tafsir agama-agama. Khususnya agama Islam yang diyakini oleh umat Islam bahwa Nabi Muḥammad telah membawa perubahan sosial yang cukup signifikan dalam kehidupan perempuan. Meski demikian, kini tidak sedikit ajaran agama Islam yang terdapat dalam teks-teks agama, baik al-Qurʾān maupun Ḥadīs menjadi faktor munculnya pandangan-pandangan tentang perempuan yang dianggap telah menyudutkan mereka. Apalagi pemahaman kodrat dipahami dengan sikap determinisme (*fatalisme*) dalam menafsirkan sesuatu yang kaitannya dengan perempuan. Yakni, sesuatu yang telah dihasilkan itu pasti telah tertulis sejak awal, dan sudah ditetapkan. Sehingga, menjadikan banyak kendala yang menghambat pemberdayaan perempuan. Pemahaman tersebut terinspirasi oleh QS. al-Furqān: 2 yang penafsirannya masih bernada

determinis, yaitu Allāh sudah menentukan segala sesuatunya bagi setiap manusia terkait segala perbuatannya.⁴

Tulisan ini berupaya untuk memahami ajaran agama dengan menggunakan perspektif gender, dalam rangka mewujudkan relasi yang lebih humanis dan lebih adil antara perempuan dan laki-laki.

Kodrat Perempuan dalam Tafsir Agama

Pemikiran keislaman secara umumnya didasarkan pada asumsi ideologi *patriarki*; satu cara pandang keduniaan (*world view*) yang menempatkan posisi dan peranan laki-laki di atas signifikansi peran fungsional perempuan, yang sangat dipengaruhi oleh budaya dan sistem sosial Arab pra-Islam. Kemudian, dijadikan sebagai standar normatif yang baku (*al-marāji' al-mu'tabarāt*) dalam tata kehidupan beragama.⁵ Tiada lain dan tiada bukan, sebab utamanya adalah karena terlanjur dipandang pantas dan sesuai, atau bahkan dipandang ideal sesuai kodrat atau takdirnya.

Boleh jadi, dan mungkin saja, atas pendasaran tersebut bermunculannya teks-teks agama yang melarang membicarakan takdir secara komprehensif, supaya pemahaman terhadap relasi gender antara laki-laki dan perempuan yang *patriarki* tersebut tetap langgeng, padahal di era modern ini sudah saatnya membangun nilai-nilai demokratis dan kemitrasejajaran relasi antar laki-laki dan perempuan.⁶ Teks-teks agama yang bernada larangan membicarakan takdir, antara lain Ḥadīs riwayat AḤmad Ibn Ḥanbal,⁷ dan Ibnu Mājah.⁸ Bahkan ada juga sebuah Ḥadīs yang menyatakan: “*izā zukira al-qadar fa amsikū (Jika ada yang berbicara tentang takdir, diamlah)*”, HR. al-Ṭabrānī.⁹ Meski Ḥadīs tersebut dipahami oleh kebanyakan umat Islam sebagai bentuk pelarangan mendiskusikan ‘takdir’. Bagi Agus Mustofa, kata ‘*diamlah*’ pada matan Ḥadīs itu, tidak patut dimaknai sebagai perintah untuk diam – tidak boleh membahas –, melainkan lebih berarti menegaskan betapa pentingnya konsep takdir dalam kehidupan kita. Analogi dalam hal ini, sama dengan ketika Allāh memerintahkan ‘*diam*’ saat kita mendengar ayat-ayat al-Qur’ān dikumandangkan.¹⁰

Pada gilirannya, implikasi dari teks-teks agama yang dialamatkan kepada Nabi atau yang biasa disebut dengan Ḥadīs tersebut, telah mengkonstruksi pemikiran keislaman yang didasari pada postulat dan asumsi yang diskriminatif terhadap perempuan. Ditambah lagi, pandangan tersebut sudah dipersepsi secara matang dan paten oleh setiap generasi Muslim menjadi semacam kodrat atau takdir ilahi yang harus diterima oleh perempuan, apalagi kalau ada anggapan Ḥadīs Nabi berkarakter sebagai wahyu.¹¹

Adapun konstruksi pandangan dan pemahaman agama yang misoginis, baik dari al-Qur'ān maupun Ḥadīs, antara lain: perempuan dianggap sebagai makhluk yang tidak sempurna (*deficient*), lemah kemampuan intelektualnya, tidak mampu menguasai gejolak emosi. Tubuh perempuan seringkali menjadi arena perbenturan beragam kepentingan. Perempuan dianggap sebagai pengoda seksual yang harus ditutup dan dikucilkan demi menghindari kekacaun masyarakat. Perempuan adalah makhluk yang lemah dan tidak cukup mandiri untuk mengurus dirinya sendiri. Perempuan adalah makhluk yang ditakdirkan untuk mendampingi laki-laki, karena dia diciptakan dari tulang rusuk Adam, suara perempuan adalah aurat yang dapat mengusik gairah seksualitas laki-laki. Dan yang terakhir adalah adanya dikotomisasi domain gerak laki-laki dan perempuan; dunia domestik adalah ranah perempuan, sedangkan wilayah laki-laki adalah publik.¹² Namun, tidak hanya itu, seorang laki-lakipun tak lepas dari ketimpangan gender, karena, ia dianggap secara kodrat sebagai pencari nafkah, sedangkan perempuan tidak.

Hal-hal *pejorative* di atas mengakibatkan perempuan tidak boleh menjadi hakim, terutama untuk kasus-kasus pidana, tidak boleh menjadi pemimpin laki-laki ataupun publik, dan tidak boleh mengimami shalat jama'ah yang salah satu makmumnya adalah laki-laki. Suara perempuan di ranah publik tidak direkomendasikan, bahkan sebagian mengharamkan, termasuk dalam hal perlombaan baca al-Qur'ān. Serta banyaknya aktivitas hukum bagi perempuan yang dipandang masih perlu membutuhkan representasi dan "bimbingan" laki-laki sebagai wali, bahkan orang tua mempunyai hak untuk menikahkan anak gadisnya tanpa persetujuan darinya atau yang tidak dia cintai. Sebab, mereka sering dianggap makhluk yang tidak memiliki kemampuan dalam memilih pasangan hidupnya, kurang akal dan atau bukan manusia seutuhnya. Implikasi yang terakhir adalah, setelah menikah, perempuan sering dianggap milik suaminya dan tugas utama mereka adalah melayani suami, melahirkan dan mengurus anak.¹³

Betulkah demikian pemahaman yang dapat dipetik? Misalnya, kenapa tugas utama laki-laki tidak diposisikan sebagai melayani istri juga? Hal yang dapat dikemukakan di sini adalah, bawah akar masalah ketimpangan gender bertumpu pada *takdir* yang dipahami sebagai determinisme. Yang mengartikan *qadā'* sebagai 'ilmu Allāh yang azali, dan *qadar* sebagai aplikasi 'ilmu Allāh ini terhadap alam realitas.¹⁴ Sehingga, bertentangan dengan konsep dasar manusia sebagai pengayom dan khālifah Allāh di bumi.

M. Syaḥrūr dan Pemikirannya tentang Konsepsi Qadā' dan Qadar dalam al-Qur'ān

Berdasarkan *al-Mu'jām al-Mufahras li alfāzi al-Qur'ān al-Karīm*,¹⁵ yang ditulis oleh Muḥammad Ṣidqī al-'Aṭṭār, penulis menemukan beberapa term, antara lain: *qadara*, *qaddara*, *qudira*, *qaddir*, *qadīr*, *qādir*, *qadr*, *qudūr*, *maqḍūr*, *qadā*, dan *quḍiyā*.¹⁶ Ibn Manzūr menganalisis kata *al-qadā'*, dan beberapa kata turunan dari *qadara*. Term *al-qadā'* oleh Ibn Manzūr diarahkan maknanya kepada *'amila*, *ṣana'a*, *khalaqa*, *ḥakama*, *nafaz*, dan *al-taqḍir* (melakukan, membuat, menciptakan, memutuskan, melaksanakan, dan merancang). Misalnya, *faḍḍi mā anta qādir* yang memiliki arti *fa'mal mā anta 'amil* (bekerjalah terhadap sesuatu dengan sungguh-sungguh).¹⁷ Selanjutnya, Ibn Manzūr mengutip pendapat Ibn Asīr. Menurutnya, term *al-qādir*, *al-muqtadir*, dan *al-qadīr* adalah merupakan sifat Allāh. *Al-Qādir* sebagai *isim fā'il* dari *qadara-yaqḍiru*, *al-muqtadir* dari akar kata *iqṭadara*, dan *al-qadīr* berfungsi sebagai *mubālagah* (superlatif). Term tersebut memiliki arti kekuasaan (*quḍrah*) dan ketetapan (*taqḍir*).¹⁸ Artinya, Allāh Mahakuasa dan Mahamenetapkan.

Bisa dikatakan, banyak sekali ayat al-Qur'ān yang berhubungan dengan konsepsi *qadā'* dan *qadar*.¹⁹ Jika diperhatikan secara keseluruhan tampaknya mendeskripsikan konsepsi *qadā'* dan *qadar* tentang alam semesta dan seisinya; baik berkaitan langsung dengan manusia maupun alam semesta yang meliputi: matahari, bulan, bintang, bumi, langit, dan segala isinya. Bagi M. Quraish Shihab, hal tersebut dapat dipahami bahwa semua makhluk telah ditetapkan takdirnya oleh Allāh, mereka tidak dapat melampaui batas ketetapan itu dan Allāh menuntun dan menunjukkan mereka arah yang seharusnya mereka tuju.²⁰ Namun, terdapat juga ayat al-Qur'ān yang susunan redaksi *qaddarahū ḥaqqa qadrih* tidak menunjukkan makna tentang konsepsi *qadā'* dan *qadar* (takdir).²¹

Tidak jauh berbeda dengan Shihab, Nurcholish Madjid memberikan konklusi bahwa, term *taqḍir* di beberapa tempat dalam al-Qur'ān digunakan untuk menerangkan hukum ketetapan Allāh tentang alam raya yang disebut dengan hukum alam, tidak ada satu pun gejala alam yang terlepas dari Dia, termasuk amal perbuatan manusia.²² Term *taqḍir* dan *qadar* (sebagai derivasi akar kata yang sama) juga digunakan untuk menunjukkan makna kepastian.²³ Karena *taqḍir* atau *qadar* itu mengandung unsur kepastian, maka takdir memang tidak dapat dilawan dan diubah oleh manusia.²⁴ Segala perbuatan kita harus memperhatikan, memperhitungkan dan memahami hukum-hukum kepastian Tuhan dalam alam raya ini dengan sebaik-baiknya. Berkaitan dengan ini ada banyak perintah dalam Kitab Suci agar kita memikirkan dan berusaha memahami alam raya di sekitar.²⁵

Berbeda dengan para intelektual sebelumnya, M. Syaḥrūr²⁶ seorang pemikir Muslim yang selalu memakai prinsip asinonim dalam kerja penafsirannya terhadap teks-teks agama, selalu memproduksi sesuatu yang unik dan filosofis. Sehingga, ia dapat dibilang memiliki kacamata tersendiri dalam memahami tema *Qadā'* dan *Qadar*.²⁷

Perbedaan	<i>al-Qadā'</i>	<i>al-Qadar</i>
Definisi	Sebuah fenomena dalam perilaku sadar (“kehendak manusia”). Ia adalah perilaku antara negasi dan afirmasi yang terdapat pada fenomena wujud atau <i>qadar</i> . ²⁸	Wujud objektif sesuatu serta fenomena-fenomenanya yang ada di luar kesadaran manusia. ²⁹

Konsep *al-qadā'* di dalamnya terkandung pilihan manusia, ia mempraktikkan kebebasannya (wilayah *insyā'i*, dan *ṭalabi*, bukan wilayah *khābiri*). Konsep *al-qadar* adalah poros takdir dalam kapasitas hukumnya yang universal, dan poros pengetahuan manusia dalam kapasitas hukumnya yang parsial atau khusus, sekaligus ia menjadi poros pengetahuan manusia terhadap sejarah.³⁰ Sebagaimana QS. al-Kahfi: 27 memberikan makna tidak ada jalan, kemampuan, maupun kesempatan yang akan mampu mengubah ataupun mengganti hukum universal. Posisi manusia terhadap *al-qadar* adalah mempercayai atau mengingkarinya³¹ (wilayah *khābiri*, bukan wilayah *insyā'i*, maupun *ṭalabi*). Hendaknya manusia berusaha mempelajari dan menguak rahasia hukum-hukum alam ini, sehingga bisa memanfaatkannya secara maksimal demi kesejahteraan hidupnya.

Persoalan yang tidak kalah penting adalah, bagaimana memahami ayat-ayat yang memiliki term *kataba*, dan *syā'a* sesuai sikap dasar Syaḥrūr. Menurut penulis hal ini penting dikemukakan, karena, sering kali penafsiran kebanyakan orang terhadap ayat-ayat tersebut menghasilkan pemikiran yang determinisme, yaitu menunjukkan pada segala sesuatu kejadian dan perbuatan yang sudah ditentukan sebelumnya, jauh sebelum manusia diciptakan. Dengan kecermatan Syaḥrūr dalam membaca ayat-ayat Tuhan yang tertulis dalam mushaf, berhasil mendudukan konsepsi *qadā'* dan *qadar* yang produktif (tidak fatalis atau kontra produktif).

Sederhana saja, term *kataba* berarti *jam'u syai'in ilā syai'in* (pengumpulan sesuatu dengan sesuatu yang lain)³² ketika muncul dalam ayat-ayat *muhkamāt*,³³ seperti, QS. al-Nisā': 103 “*inna al-ṣalāta 'ala al-mukminīna*

kitāban mauqūtā.” Maka, yang dimaksud adalah ṣalat sebagai salah satu di antara tema-tema ibadah yang dilaksanakan pada waktu-waktu yang telah ditetapkan terlebih dahulu. Ketika term *kataba* muncul di dalam ayat-ayat *mutasyābihāt*,³⁴ ia bermakna akumulasi dari syarat-syarat objektif (*majmū‘at al-syurūḥ al-maudū‘iyyah*). Jika masing-masing bagiannya terakumulasi dengan bagian lainnya. Maka, dihasilkan sebuah fenomena objektif.³⁵ Misalnya, QS. Aḷi ‘Imrān: 145 “*wa mā kāna an tamūta illā bi izni Allāhi kitāba mu‘ajjalā.*” Term *kitāb* dalam hal ini adalah akumulasi syarat-syarat objektif, jika sebagiannya terkumpul dengan sebagian yang lain dalam artian diakumulasikan (*kutibat*), maka pasti akan terjadi kematian. Ini yang disebut sebagai *kitāb al-maut* (kitab kematian). Dalam hal ini, QS. al-Ḥadīd: 22 juga harus ditafsirkan sesuai sikap dasar Syaḥrūr. Yaitu, ketetapan dan ketentuan yang disebut “*tertulis di dalam kitāb di Lauḥ Mahfūz*” adalah merupakan ketetapan atau ketentuan yang berlaku universal di dunia, dengan tidak menunjuk pada subjek tertentu.³⁶

Sehingga, pemahaman yang bisa ditarik adalah, Allāh hanya meletakkan prinsip-prinsip universal (umum), dengannya manusia melakukan aktivitas sesuai dengan kehendak dan kebebasannya. Kehendak manusia dalam pola perilaku hidup ini adalah yang menentukan kemungkingina-kemungkinginan hukum-hukum Allāh dalam ‘ilmu-Nya. Hal inilah yang menjadi ukuran pahala, siksa, dan pertanggungjawaban. Allāh mendudukan posisi *masyī‘ah*-Nya secara terbuka dan bersyarat sesuai dengan perbuatan-perbuatan manusia. Kehendak Allāh adalah temporer terkait dengan posisi manusia dan posisi sejarah.³⁷

Dari sini dapat dimengerti, bahwa konsep *qadā'* dan *qadar* yang dibangun oleh Syaḥrūr adalah, upaya kritik yang ditujukan kepada penafsiran teologis determinisme. Ia tidak menyebutkan pemikiran subjek tertentu yang dikoreksinya. Ia menempatkan wacana *qadā'* dan *qadar* secara dinamis mendorong manusia berikhtiyar semaksimal mungkin, dan pada saat yang sama dapat mendorongnya untuk memahami lebih baik ketetapan universal Tuhan (ukuran-ukuran Tuhan di alam ini).

Saatnya Kesetaraan dan Keadilan dalam Gender

Konsepsi *qadā'* dan *qadar* Syaḥrūr mendukung dan mengembangkan keadaan sosial politik yang plural dan demokratis yang mengakomodir kebebasan, kesetaraan, dan hak asasi manusia yang diatur etika, moral, dan norma-norma Islam. Definisi yang diajukannya terhadap *al-qadā'* identik dengan *al-ḥurriyyah* (kebebasan), ia adalah perilaku sadar manusia antara negasi dan afirmasi yang terdapat pada fenomena wujud atau *qadar*. Implikasi dari kebebasan adalah wacana kemajuan (*taqdīmiyyah*), yaitu peralihan dari satu

tingkatan menuju tingkatan yang lebih baik atau tinggi secara kualitas ataupun kuantitas dalam setiap sisi kehidupan. Selanjutnya, konsekuensi dari perspektif kebebasan dan kemajuan adalah urgensi terhadap wacana demokrasi,³⁸ yaitu praktik kebebasan oleh sekelompok orang melalui hubungan-hubungan tertentu sesuai dengan rujukan pengetahuan, etika, estetika, dan adat atau kebiasaan. Berbeda dengan Tuhan, Dia adalah Mahabebas tetapi tidak demokratis. Sebab, demokratis membutuhkan adanya Tuhan-tuhan lain dalam mempraktikkan kebebasan-Nya berdasarkan kesepakatan dengan Tuhan lain tersebut dengan rujukan tertentu. Dan itu Mustahil, sebab Allāh *ganiyyu ‘an al-‘alamīn* (*independent* tidak butuh terhadap segala sesuatu). Sebagaimana QS. Al-Anbiyā’: 22, al-Isrā’: 42.³⁹

Oleh karena *qadar* adalah hukum-hukum objektif di luar kesadaran manusia.⁴⁰ Seperti stuktur jari-jemari, tangan, kaki, perbedaan struktur anatomi antara laki-laki dan perempuan, dan seterusnya. Maka, tidak dibenarkan sebuah *statement* yang mengatakan, bahwa sosok perempuan secara kodrati sebagai makhluk kedua setelah laki-laki. Sebagai konsekuensi dari ketentuan sejak azali.

Kodrat atau takdir (*qadar*) tidak berhubungan bahkan tidak mengatur status sosial perempuan menjadi makhluk kedua setelah laki-laki, dan perempuan menjadi stereotipe negatif. Sehingga, Ḥadīs-ḥadīs yang datang mendukung persoalan tersebut harus didudukkan pada kajian kritis. Seperti, perempuan adalah makhluk lemah, tidak cerdas, kurang akal, mayoritas penghuni neraka, hanya mengandalkan emosi dan rasa, tidak pantas menjadi pemimpin, sebab akan terjadi keruntuhan dan ketidakkmajuan. Sikap yang benar adalah fenomena seperti, ketidakkmajuan, kekalahan, kemenangan, kemajuan, kecerdasan adalah ketentuan umum di *Laub Mahfūz* dengan tidak menunjuk pada subjek tertentu.

Sudah saatnya kita perlu kesetaraan dan keadilan gender. Kesetaraan adalah suatu keadaan di mana perempuan dan laki-laki sama-sama menikmati status, kondisi, atau kedudukan yang setara. Sedangkan keadilan adalah suatu kondisi adil bagi perempuan dan laki-laki untuk dapat mengaktualisasikan dan mendedikasikan diri bagi pembangunan bangsa dan negara. Sehingga, terwujud secara penuh hak-hak dan potensinya bagi pembangunan di segala aspek kehidupan berkeluarga, berbangsa dan bernegara. Keadilan dan kesetaraan tersebut berlandaskan pada prinsip sama-sama sebagai hamba Tuhan, penerima perjanjian primordial, dan khalifah di bumi.⁴¹

Ada hal yang menarik untuk dikemukakan di sini, adalah terkait QS. al-Nisā’: 3. Sebagian Muslim percaya bahwa al-Qur’ān membolehkan poligami, dan dipahami sebagai kewajiban. Karena bagian dari syari’at yang telah

diwahyukan dari *Lauh Mahfūz*. Oleh karena itu, mereka cenderung menyalahkan perempuan dan laki-laki yang menolak poligami sebagai tanda penolakan terhadap Islam, bahkan takdir.⁴² Begitu juga pada QS. al-Nisā': 34, sebagian Muslim Indonesia percaya, bahwa hanya laki-laki yang dapat menjadi pemimpin, baik di ranah domestik di kehidupan keluarga, maupun di ranah publik, seperti menjadi kepala negara dan memimpin sholat berjama'ah.⁴³ Apabila kita memahami kedua ayat *muhkamāt* tersebut dengan sikap dasar Syaḥrūr maka akan menemukan pemahaman yang tepat, dan relevan dengan era modern ini. Bagi Syaḥrūr ayat-ayat *muhkamāt* mempresentasikan kerasulan Muḥammad SAW. di dalamnya terkandung hukum-hukum *al-qadā'*, yakni terkandung kehendak, kesadaran dan pilihan manusia untuk mempraktikkan kebebasannya, sesuai dengan batasan-batasan Tuhan, dengan tidak melampaui batas maksimal ataupun batas minimal. Jadi, kedua ayat tersebut tidaklah bersifat keputusan mutlak dan absolut, melainkan bisa dikembangkan sesuai dengan kondisi tempat dan waktu. Yang pada akhirnya, terwujud kesetaraan dan keadilan gender.

Kesimpulan

M. Syaḥrūr menempatkan wacana *qadā'* dan *qadar* secara dinamis mendorong manusia berikhtiyar semaksimal mungkin, dan pada saat yang sama dapat mendorongnya untuk memahami lebih baik ketetapan universal Tuhan (ukuran-ukuran Tuhan di alam ini). Melalui konsepnya, *al-qadā'* identik dengan *al-ḥurriyyah* (kebebasan), ia adalah perilaku sadar manusia antara negasi dan afirmasi yang terdapat pada fenomena wujud atau *qadar*. Sedangkan *al-qadar* adalah wujud objektif sesuatu serta fenomena-fenomenanya yang ada di luar kesadaran manusia.

Semua superioritas laki-laki terhadap perempuan dewasa ini tidak dapat lagi dipertahankan sebagai sesuatu yang berlaku umum, mutlak, dan absolut dari ajaran agama dengan ketentuan tendensi azali. Misalnya, dalam memahami QS. al-Nisā': 34 jangan dipahami superioritas laki-laki atas perempuan tersebut bersifat mutlak dan tidak akan pernah berubah lantaran diciptakan Tuhan. Manusia yang terlahir, baik yang berjenis kelamin laki-laki maupun perempuan adalah *al-qadar* Tuhan, akan tetapi tidak setiap laki-laki pasti lebih berkualitas daripada perempuan. Yang menjadikannya berkualitas adalah *al-qadā'*-nya (berdialektis dalam "proses menjadi" atau bereksistensi terhadap hukum-hukum *qadar*) masing-masing. Dengan demikian, perbedaan laki-laki dan perempuan sangat bersifat kondisional, bukan vonis formal dan absolut untuk dijadikan sebagai norma yang mengatur kehidupan relasi antar laki-laki dan perempuan.

Dengan melakukan pembacaan atas kodrat perempuan melalui kaca mata *qadā'* dan *qadar* M. Syaḥrūr menjadikan tidak adanya sistem ideologi patriarkis (format kehidupan yang sering menomorduakan perempuan) dalam banyak ketentuan produk ajaran agama Islam yang membedakan antara laki-laki dan perempuan yang sejatinya bersifat kondisionalis. Sehingga, nilai-nilai universalitas Islam menjadi terjaga, seperti kemaslahatan, keadilan dan kesetaraan. Yang pada gilirannya, membuka lebar-lebar untuk proyek pemberdayaan perempuan.

Daftar Pustaka

- Aini, Norymin, *Jender dalam Diskursus Keislaman: Ralasi Jender dalam Pandangan Fiqih*, dalam Refleksi Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. III, N. 2, 2001.
- al-'Aṭṭār, Muḥammad Ṣidqī, *al-Mu'jam al-Mufabhras li Alfāzi al-Qur'an al-Karīm*, Beirut: Dār al-Fikr, 2010.
- Al-Baidāwi, *Tafsīr al-Baidāwi; Dalam Maktabah al-Syāmilah*, Beirut: Dār al-Fikr, T.th.
- al-Bāqī, Muḥammad Fuād 'Abd, *al-Mu'jam Mufabhras li Alfāzi al-Qur'an al-Karīm*, Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Al-H{usaini, Abū, *Mu'jam al-Maqāyis fi al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukram Ibn 'Alī Abū al-Fadl Jamāl al-Dīn, *Lisān al-'Arab; Dalam al-Maktabah al-Syāmilah*, t. th.
- Khon, Abdul Majid, *Pemikiran Modern dalam Sunnah: Pendekatan Ilmu Hadis*, Jakarta: Kencana, 2011.
- Kusmana, *Islam and Democracy in Tasikmalaya: A Contemporary Discussion*, dalam Kultur: The Indonesian Journal for Muslim Cultures, Vol. 5, No. 1, 2010.
- Lidwa Pusaka i-Software-Kitab 9 Imam.
- Madjid, Nurcholish, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- al-Maktabah al-Syāmilah.
- Mujtaba Musawi al-Lari, Sayyid, *Teologi Islam Syi'ah: kajian Tekstual-Rasional Prinsip-Prinsip Islam*, Penerjemah: Tholib Anis, Jakarta: Al-Huda, 2004, cet. ke I.
- Mukhtar, Naqiyah, *M. Quraish Shihab Menggugat Bias Gender "Para Ulama"*, dalam Journal of Qur'an and Hadith Studies, Vol. 2, No. 2, 2013 (January-June 2013).

- Mulia, Siti Musdah, *Muslimah Sejati: Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi*, Bandung: Marja, 2011.
- Mustofa, Agus, *Mengubah Takdir*, Surabaya: Padma Press, 2005.
- Muḥahhari, Murtada, *Manusia dan Takdirnya: Antara Free Wiil dan Determinisme*, Bandung: Muthahhari Paperbacks, 2001.
- Nurmila, Nina, *Modul Studi Islam dan Gender*, Jakarta: Pusat Studi Wanita, 2008.
- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Madhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2007.
- , *Perempuan dari Cinta sampai Seks dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Ciputat: Lentera Hati, 2006.
- Subhan, Zaitunah, *Rekonstruksi Pemahaman Jender Dalam Islam: Agenda Sosio-Kultural dan Politik Peran Perempuan*, Jakarta: el-Kahfi, 2002.
- , *Perempuan dari Cinta sampai Seks dari Nikah Mut'ah sampai Sunnah dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Syaḥrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah*, Damaskus: al-Ahāli, 1990.
- , *Dialektika Kosmos dan Manusia: Dasar-Dasar Epistemologi Qur'ani*, Penerjemah: M. Firdaus, Bandung: Nuansa Cendekia, 2004.
- , *Dirāsāt Islāmiyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'*, Damaskus: Al-Ahāli, 1996.
- , *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, Penerjemah: Burhanuddin dan Sahiron Syamsuddin Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.
- , *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara*, Penerjemah: Badrus Syamsul Fata dan Syaifuddin Zuhri Qudsy, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Umar, Nasaruddin, *Kodrat Perempuan dalam Perspektif al-Qur'an*, dalam Lili Zakiyah Munir, ed., *Memposisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Mizan, 1999.
- Yafie, Ali, *Kemitrasejajaran: Perspektif Agama Islam*, dalam Hj. Binar, ed., *Wacana Perempuan Dalam Keindonesiaan dan Kemodernan*, Jakarta: Cidesindo, 1998.

Catatan Akhir

1. Nasaruddin Umar, *Kodrat Perempuan dalam Perspektif al-Qur'an*, dalam Lili Zakiyah Munir, ed., *Memosisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 91
2. Ali Yafie, *Kemitrasejajaran: Perspektif Agama Islam*, dalam Hj. Binar, ed., *Wacana Perempuan Dalam Keindonesiaan dan Kemodernan*, (Jakarta: Cidesindo, 1998), h. 59-61.
3. Zaitunah Subhan, *Rekonstruksi Pemahaman Jender Dalam Islam: Agenda Sosio-Kultural dan Politik Peran Perempuan*, (Jakarta: el-Kahfi, 2002), h. 57-59.
4. Penafsiran tersebut bisa kita temui dalam penafsiran al-Baid}ā wi, *Tafsir al-Baid}ā wi; Dalam Maktabah al-Syā milah*, (Beirut: Dā r al-Fikr), juz 4, h. 206.
5. Norymin Aini, *Jender dalam Diskursus Keislaman: Ralasi Jender dalam Pandangan Fiqih*, dalam Refleksi Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. III, N. 2, 2001, h. 5.
6. Baca, Kusmana, *Islam and Democracy in Tasikmalaya: A Contemporary Discussion*, dalam Kultur: The Indonesian Journal for Muslim Cultures, Vol. 5, No. 1, 2010, h. 15-16.
7. Perlu dicatat, penulis menggunakan Lidwa Pusaka i-Software-Kitab 9 Imam dalam mencari keberadaan Ḥadis\ḥadis\.
8. Ḥadisnya:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ جَاءَ مُشْرِكُو قُرَيْشٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُخَاصِمُونَهُ فِي الْقَدْرِ فَتَزَلَّتْ { يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ دُوفُوا مَسَّ سَقَرٍ إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرِ

9. Artinya: *Dari Abi Hurairah berkata; Orang orang musyrik Quraisy datang kepada Nabi SAW., mereka men debat beliau tentang takdir, maka turunlah ayat: "(Ingatlah) pada hari mereka diseret ke neraka atas muka mereka." (Dikatakan kepada mereka): 'Rasakanlah sentuhan api neraka!' Sesungguhnya kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran.*

10. Ḥadisnya:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى عَائِشَةَ فَذَكَرَ لَهَا شَيْئًا مِنَ الْقَدْرِ فَقَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ تَكَلَّمَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقَدْرِ سُئِلَ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ لَمْ يَتَكَلَّمْ فِيهِ لَمْ يُسْأَلْ عَنْهُ

11. Artinya: *Telah menceritakan kepada kami Yahya bin 'Abdullāh bin Abi Mulaikah dari Bapaknya bahwa ia pernah menemui 'Aisyah dan menyebutkan sesuatu yang berkaitan dengan takdir. Maka ia pun berkata; Aku mendengar Rasūlullāh shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Barangsiapa memperbincangkan sesuatu tentang takdir, maka pada hari kiamat ia akan dimintai pertanggung jawaban. Dan barangsiapa tidak memperbincangkannya maka tidak akan dimintai pertanggung jawaban."*
12. Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009), h. 84.
13. Agus Mustofa, *Mengubah Takdir*, (Surabaya: Padma Press, 2005), h. 4.
14. Baca, Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern dalam Sunnah: Pendekatan Ilmu Hadis*, (Jakarta: Kencana, 2011), h. 118-124.

15. Norymin Aini, *Jender dalam Diskursus Keislaman*, h. 6-8. Lihat juga, M. Quraish Shihab, *Perempuan dari Cinta sampai Seks dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah dari Bias Lama sampai Bias Baru*, (Ciputat: Lentera Hati, 2006), h. 29-54. Naqiyah Mukhtar, *M. Quraish Shihab Menggugat Bias Gender "Para Ulama"*, dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 2, No. 2, 2013 (January-June 2013), h. 198-202.
16. Nina Nurmila, Siti Musdah Mulia, ed., *Modul Studi Islam dan Gender*, (Jakarta: Pusat Studi Wanita, 2008), h. 37.
17. Muḥammad Syaḥrūr, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara*, Terj. Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus syamsul Fata, (Yogyakarta: Lkis, 2003), h. 6.
18. Bisa juga pembaca melacakinya dalam *Mu'jam Mufabras li alfā zi al-Qur'ā n al-Karīm* karya Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī.
19. Lihat, Muḥammad Sidqī al-'Aḥṭā r, *al-Mu'jā m al-Mufabras li alfāzi al-Qur'ā n al-Karīm*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2010), h. 485-504.
20. Ibn Manẓūr al-Ifrīqī, *Lisā n al-'Arab; Dalam al-Maktabah al-Syā milah*, juz 15, h. 186.
21. Ibn Manẓūr al-Ifrīqī, *Lisā n al-'Arab*, juz 5, h. 74
22. Menurut sebagian besar pendapat, istilah *qadḥā '* dan *qadar* ini disatukan dengan istilah takdir, hal ini bisa dilihat dari tulisannya Sayyid Mujtaba Musawi al-Lari, *Teologi Islam Syi'ah: Kajian Tekstual-Rasional Prinsip-Prinsip Islam*, Terj. Tholib Anis (Jakarta: Al-Huda, 2004), cet. Ke I, h. 65.
23. M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2007), h. 61.
24. Lihat, surat al-An'ā m (6): 91, al-Ḥajj (22): 74, al-Zumar (39): 67. Al-Baidḥā wī menafsirkan redaksi *qaddarahū ḥaqqā qadrih* dengan makna *appreciate*, dan mengagungkan. *Tafsīr al-Baidḥā wi; Dalam al-Maktabah al-Syā milah*, (Beirut: Dā r al-Fikr), juz 2, h. 429.
25. Yaitu surat al-An'ā m: 96, surat Yasin: 38, surat Fuḥḥilat: 12.
26. Seperti yang terdapat dalam surat al-Furqā n: 2, dan surat al-Qamar: 49.
27. Nampaknya, pemikiran Nurcholish Madjid mengambil pemahaman dari ayat: *lā mubaddila li kalimā tih*, al-Kahfī: 27.
28. Tunduk kepada takdir (dalam pengertian di atas) adalah suatu kemestian bagi semua yang pasrah (Islā m) kepada-Nya, dan percaya kepada takdir itu (dalam pengertian di atas) adalah bagian *integral* dari iman kepada Allā h. Lihat, Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1997), cet. I, h. 20-21.
29. Syaḥrūr adalah pemikir keislaman asal Siria yang bergelut di bidang mekanika dan teknik fondasi. Dilahirkan pada 11 Maret 1938. Lihat, Syaḥrūr, *Dialektika Kosmos dan Manusia: Dasar-Dasar Epistemologi Qur'ani*, trj. M. Firdaus, (Bandung: Nuansa Cendekia, 2004), h. 5.
30. Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitā b wa al-Qur'ā n: Qirā 'ah Mu'ā ḥirah*, (Damaskus: al-Aḥā li, 1990) h. 24.
31. Syaḥrūr, *Dialektika Kosmos dan Manusia...*, h. 354
32. Syaḥrūr, *Dialektika Kosmos dan Manusia...*, h. 354
33. Manusia memiliki kebebasan pilihan untuk berinteraksi dengan hukum alam parsial, tanpa kemampuan untuk keluar dari hukum alam universal yang merupakan poros

pengetahuan dan aktivitas kreatif manusia. Lihat, Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, Terj. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Elsaq, 2004), h. 135.

34. Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an*, h. 135.
35. Abū al-Ḥusaini Ibn Fāris, *Mu'jam al-Maqāyis fī al-Lughah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 917. *Dalam Maktabah al-Syāmilah*, juz 5, h. 158.
36. Syaḥrūr mendefinisikan ayat-ayat *muḥkamāt* sebagai kumpulan hukum-hukum yang disampaikan kepada Nabi Muḥammad, yang memuat prinsip-prinsip etika atau perilaku manusia dalam ibadah, mu'āmalah, dan akhlak. Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika*, h. 72.
37. Ayat-ayat *mutasyābihāt* didefinisikan sebagai kumpulan seluruh hakikat (realitas objektif) yang diberikan Allāh kepada Nabī Muḥammad, yang sebagian besar darinya bersifat *gāibiyāt*, yaitu hal-hal yang belum diketahui oleh kesadaran manusia ketika wahyu diturunkan. Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an*, h. 72.
38. Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, h. 419.
39. Syaḥrūr, *Dialektika Kosmos*, h. 322.
40. Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, h. 402.
41. Terdapat dua pengertian demokrasi menurut kamus bahasa Indonesia, yaitu *pertama*, (bentuk atau sistem) pemerintahan yang seluruh rakyatnya turut serta memerintah dengan perantaraan wakilnya; pemerintahan rakyat. *Kedua*, gagasan atau pandangan hidup yg mengutamakan persamaan hak dan kewajiban serta perlakuan yang sama bagi semua warga negara. Lihat, softwer KBBI v1.1
42. Syaḥrūr, *Dialektika Kosmos dan Manusia*, h. 355-360.
43. Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, h. 435.
44. Siti Musdah Mulia, *Muslimah Sejati: Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi*, (Bandung: Marja, 2011), h. 69-70.
45. Nina Nurmila, *Modul Studi Islam dan Gender*, h. 34.
46. Nina Nurmila, *Modul Studi Islam dan Gender*, h. 29.